



## Des traces sur la peau

Françoise Letoublon

### ► To cite this version:

Françoise Letoublon. Des traces sur la peau. Philippe Hameau; Christian Abry; Françoise Létoublon. Les Rites de passage 1909-2009 De la Grèce d'Homère à notre XXI e siècle, Musée Dauphinois, p. 259-268, 2010. hal-01274127

**HAL Id: hal-01274127**

**<https://hal.science/hal-01274127>**

Submitted on 5 Mar 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Des traces sur la peau

Françoise Létoublon

La rencontre entre anthropologues et hellénistes a probablement pour beaucoup un côté incongru, même si tout le monde reconnaît désormais l'extraordinaire écho qu'ont eu Vernant et Vidal-Naquet, et par leur intermédiaire Louis Gernet : ce succès intervint après une longue période d'opposition de l'institution universitaire dans les années 60 à 75. C'est un bonheur d'évoquer les séminaires au couvent de la Tourette, avec les analyses d'Hésiode en particulier, ainsi que de nombreuses analyses de vases grecs : je voudrais au moins exprimer ma gratitude envers les maîtres qui ont permis cela, qui refusaient d'ailleurs énergiquement qu'on les appelle ainsi...

Il ne va évidemment pas être question de montrer que les Rites de passage sont attestés dans l'*Odyssée*. Il s'agira seulement de poser la question de la fécondité d'idées telles que celles de Van Gennep<sup>1</sup> et de leur développement par Victor Turner<sup>2</sup> pour donner une cohérence profonde à une séquence narrative telle que le long épisode du chant XIX de l'*Odyssée* que l'on désigne généralement sous l'influence de la *Poétique* d'Aristote comme le Bain, *loutron*. Aux références déjà suggérées, il faut en ajouter d'autres, le livre d'Ezio Pellizer sur les contes de chasse, l'article de Sale & Rubin sur la chasse, les travaux d'Alain Schnapp...

L'idée initiale de cette recherche a été due me semble-t-il à la lecture de Lévi-Strauss, et en particulier de *La voie des masques*, peut-être est-ce paradoxal. Un stimulant à cette recherche a été aussi trouvé dans une lecture d'un tout autre ordre, celle de *Mimésis* d'Erich Auerbach<sup>3</sup>, plus attendue peut-être chez les littéraires.

J'ai bien conscience en tout cas qu'il s'agit d'une hypothèse.

Un passage célèbre de l'*Odyssée*, qui a déjà suscité la curiosité d'Aristote<sup>4</sup> montre

---

<sup>1</sup> Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909, réimpr. Paris, Picard, 1981; voir aussi Nicole Belmont, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974 et le volume *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep*. Essais sur les rites de passage édités par Jacques Hainard et Roland Kaehr, Neuchâtel, 1981, en particulier Nicole Belmont, "Arnold Van Gennep (1873-1957)", pp. 17-31 et Pierre Centlivres, A propos des rites..., pp. 33-36; Jean-Marie Privat, Alpin Van Gennep, *Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes, Le Monde alpin et rhodanien* 2003, pp. 49-56, ainsi que Philippe Joutard et Jean Guibal, *Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes*, pp. 7-10, et sur la relation entre Eugénie Goldstern et Arnold Van Gennep, Klaus Beitzl, es ethnotextes inédits d'Eugénie Goldstern pp. 11-48.

<sup>2</sup> Voir en particulier *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, 1990, tr. fr.

<sup>3</sup> *Mimésis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, 1968, tr. fr. souvent rééd.

<sup>4</sup> Chapitre 16, voir Aristote, *La Poétique*, texte, traduction, notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, p. 88-89, J. Vuillemin, Le paralogisme du Bain (Aristote, *Poétique* 1460a, 18-26), *REG*

qu'une *cicatrice* (gr. οὐλή) sur la cuisse d'Ulysse joue un rôle important dans le processus de reconnaissances successives qui vont lui permettre de réintégrer sa place dans la société d'Ithaque et dans sa famille. Le grec μήροσ ne distingue pas la *jambe* de la *cuisse* mais le contexte implique qu'il s'agit d'une partie du corps non visible dans les conditions normales de l'habillement masculin. C'est sa vieille nourrice (τρόφος) Euryclée, chargée de lui donner le bain d'hospitalité rituel, qui reconnaît son maître sans que Pénélope s'en aperçoive: Euryclée est sur le point de pousser un cri d'émotion en reconnaissant la cicatrice, mais Ulysse l'en empêche:

*Od. XIX, 385-398 Alors la vieille prit un chaudron resplendissant  
qui servait pour les bains de pieds, y versa beaucoup d'eau  
[...] Ulysse  
s'assit loin du foyer, le visage tourné vers l'ombre;  
car il avait soudain pensé qu'en le touchant  
elle verrait la cicatrice (οὐλήν), et que tout serait découvert.  
Elle approcha pour laver son seigneur, et reconnut (ἔγνω) soudain  
la cicatrice (οὐλήν), due au boutoir blanc d'un sanglier (σῦς),  
quand il chassait sur le Parnasse avec Autolycos,  
le noble père de sa mère, maître en vols (ἐκέκαστο κλεπτοσύνη  
θ' ὄρκῳ τε)  
Et en parjures; un dieu lui avait fait ce don,  
Hermès lui-même; [...]*<sup>5</sup>

Puis 466-502      *Cette blessure, en tâtant du plat de la main, la vieille  
la reconnut, et aussitôt en laissa choir le pied;  
la jambe heurta le chaudron, le bronze retentit,  
le chaudron bascula et l'eau ruissela sur le sol.  
La joie et la douleur saisirent son esprit, ses yeux  
se remplirent de larmes, sa voix chaude se brisa.  
Et prenant le menton d'Ulysse, elle lui dit:  
"Mais oui! Tu es Ulysse, mon enfant! [...]"  
Elle dit, et tourna les yeux vers Pénélope  
pour lui crier que son mari était dans la maison;  
[...] Ulysse alors,  
en avançant la main, lui prit la gorge de la droite  
"Nourrice (μαῖα), tu veux donc me perdre? C'est toi qui m'as porté  
sur ton sein; aujourd'hui, ayant beaucoup peiné,  
après vingt ans d'absence je reviens dans ma patrie.  
Mais puisque tu m'as reconnu, grâce à un dieu,  
tais-toi (σίγα), de peur qu'un autre ne l'apprenne!  
[...] Garde ta langue et fais confiance aux dieux!"  
Nous reviendrons puis loin sur la partie du récit qui se situe entre ces  
deux passages, d'ailleurs allégés pour la clarté de la lecture.*

De nombreux commentateurs se sont attachés à divers aspects de la scène, le plus célèbre étant Erich Auerbach, en ouverture de son livre déjà cité *Mimesis*. Selon son analyse, le narrateur homérique met la scène sous nos yeux, il la rend *présente* selon

94, 1981, pp.447-449, *id.*, ch. I de *Éléments de poétique*, 1991.

<sup>5</sup> L'*Odyssée* est constamment citée dans la traduction de Philippe Jaccottet (Paris, La Découverte, 1982, souvent rééditée).

lui : cela peut sembler discutable dans la mesure où une grande partie du récit, même s'il est fait apparemment du point de vue d'un narrateur extérieur réputé objectif, semble impliquer implicitement le point de vue d'Euryclée, seule à pouvoir connaître tous les détails que donne le récit<sup>6</sup>.

Assez étrangement, on n'a guère pensé à regarder la composition du récit du point de vue des "rites de passage"<sup>7</sup>. Dans *Le chasseur noir*, Pierre Vidal-Naquet a pris en compte d'autres scènes de chasse bien moins connues et des chasseurs bien moins illustres qu'Ulysse, et ni Jean-Pierre Vernant ni lui ne se sont dans leurs analyses de l'*Odyssée* attachés à cette scène et à son arrière-plan, ce que j'ai déjà fait dans plusieurs cadres (scènes de reconnaissance, étude des descriptions homériques qui sont des narrations plutôt que des descriptions au sens où nous l'entendons d'ordinaire, personnage de la nourrice avec Jean Alaux...), comme diverses manières de lire et d'interpréter cet étrange objet.

On y rencontre pourtant divers traits qui paraissent caractéristiques des rites de passage. La scène de chasse d'abord (θήρη dans le dialecte ionien de la langue homérique), racontée dans l'épisode intermédiaire du récit de la "reconnaissance" (ἀναγνώρισις) qui a provoqué l'intérêt d'Aristote.

L'âge d'Ulysse à l'époque de la chasse, d'ailleurs à peu près le même que celui de Télémaque à l'époque du récit de l'*Odyssée*<sup>8</sup>, semble assimilable à l'éphébie de l'âge classique<sup>9</sup>, étudiée par Vidal-Naquet auquel je renvoie<sup>10</sup>, en rappelant ici l'étymologie du mot : préposition ἐπ(ι)- "sur" et substantif ἥβη, ce qui implique un *syntagme* ἐπ' ἥβη. Entre l'enfance et l'âge adulte donc, il s'agit de cet âge où le statut du jeune homme change, avec les épreuves qui accompagnent ce changement<sup>11</sup>, ce qui

---

<sup>6</sup> Ulysse lui-même ne peut pas avoir de souvenirs de la scène où son grand-père Autolycos lui a donné son nom *Oduseus*, mais on a dû la lui raconter, ce qui en fait l'élément d'une connaissance partagée par ces deux personnages, et eux seuls.

<sup>7</sup> Voir cependant Ken Dowden, *Fluctuating Meanings: "Passage Rites" in Ritual, Myth, Odyssey, and the Greek Romance* *Rites of passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, ed. Mark W. Padilla, 1999, *Bucknell Review* 43, nous y reviendrons plus loin.

<sup>8</sup> Le rite de passage concernant Télémaque a été reconnu depuis assez longtemps, voir par ex. Alain Moreau, *Odyssée* XXI, 101-139: l'examen de passage de Télémaque, *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères*, actes du colloque international de Montpellier, études rassemblées par Alain Moreau, Montpellier, 1992, tome I, pp. 93-104.

<sup>9</sup> Euryclée rapporte ainsi les paroles d'Autolycos au moment de la naissance d'Ulysse:

"pour moi quand il aura grandi (ὀπτότ' ἂν ἡβήσας), s'il vient à la vaste maison  
de sa mère, sur le Parnasse, où sont tous mes trésors,  
je lui en donnerai de quoi s'en retourner content!".

On remarque en particulier le participe grec ἡβήσας, du verbe dérivé de ἥβη: Ulysse est donc *éphèbe* avant la lettre.

<sup>10</sup> P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, 1991, 2004<sup>3</sup>.

<sup>11</sup> Van Gennep ne cite pas la chasse parmi les rites de passage, mais le thème est bien documenté du point de vue de l'anthropologie. Bertrand Hell, *Le sang noir. Chasse et mythe du sauvage en Europe*, Paris, 1994, montre en particulier le lien entre chasse et guerre et l'importance du sang dans la chasse. Pour les sociétés indo-européennes anciennes, voir le récit hittite de la mort d'Aqhat (Jean-Marie Husser, *La mort d'Aqhat : chasse et rites de passage à Ugarit*, *RHR* 225, 2008, p. 323-348). En Grèce même, Angelo Brelich n'a guère été intéressé par la période archaïque dans *Paides e parthenoi* (Rome, 1969), mais les études de P. Vidal-Naquet sur divers personnages et institutions (le Jason de la *Pyth.* IV, Mélanthos et Mélanion, Oreste, les Apatouries..., voir l'article de Jean Alaux dans ce même volume), ont amplement montré l'existence du rôle de la chasse comme rite de passage dans la

correspond tout à fait avec le cadre prévu par Van Gennep sous le terme de "rites de la puberté".

Une étude des emplois de ἥβη se fondant sur l'analyse de tous les emplois homériques montre que ce terme désignant un âge de la vie implique qu'on le conçoit symétriquement à la vieillesse, γέρας, comme un *seuil*, un *terme*: les expressions idiomatiques chez Homère opposent "toucher le terme de l'hèbè" à "atteindre le seuil de la vieillesse", avec une valeur métaphorique du mot désignant le *seuil*, ἐπὶ γήραος οὐδὸν<sup>12</sup>: tout cela montre bien que la jeunesse et le seuil d'une maison sont sentis comme présentant une certaine analogie, qui explique que des sociétés différentes présentent des *rites de passage* à propos de l'une comme de l'autre. Le fait que le mot *éphèbe* ait été formé à l'aide de la préposition ἐπ(ί)- déterminant un datif dans le sens de "sur" quand aucun mouvement n'est impliqué confirme cette valeur et cette analogie entre la jeunesse et le seuil dans les représentations grecques.

Dans le récit d'Euryclee, le contexte familial de la chasse semble capital, avec le rôle du grand-père et des oncles maternels<sup>13</sup>: On sait que les oncles maternels avaient un rôle important dans les rites initiatiques des jeunes gens dans plusieurs sociétés indo-européennes, ce qui pourrait renvoyer à un parallèle très ancien; les données linguistiques s'accordent avec certains récits mythologiques pour montrer l'importance de la famille maternelle, des oncles en particulier, dans la formation des jeunes gens mâles.

Le cadre géographique de la chasse, la région montagneuse et sauvage du Parnasse, est aussi caractéristique, à rattacher à ce que Van Gennep appelait le "stade de marge": c'est un espace extérieur à la société normale dans laquelle vit le jeune homme, pour Ulysse Ithaque en l'occurrence, un espace sauvage où surviennent toutes sortes d'événements contraires aux lois de la société<sup>14</sup>. Il se rend d'abord chez son grand-père maternel, où se déroule une fête fastueuse, puis il va dans la montagne avoisinante avec ses oncles (sans son grand-père comme la traduction de Jaccottet, pour une fois inexacte, le laisse croire : Autolykos a visiblement organisé l'épreuve depuis l'enfance du jeune homme, il l'accueille chez lui fastueusement à l'âge voulu, mais les oncles seuls, probablement relativement jeunes, l'accompagnent dans la montagne).

L'animal chassé, un sanglier, est à mettre en parallèle avec un autre sanglier, lui monstrueux, celui de Calydon, et par là avec les personnages héroïques de Méléagre dans le chant IX de l'*Illiade*, et de la chasseresse Atalante, non mentionnée chez Homère mais déjà présente dans la légende à l'époque archaïque selon le témoignage du fameux vase François conservé à Florence<sup>15</sup>, où l'on voit nettement aux premiers

---

mythologie et les rituels. La discussion des thèses de Vidal-Naquet par Judith M. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore, 2001, met en cause la date de certains rituels éphébiques en Attique sans compromettre l'ensemble du *Chasseur noir*.

<sup>12</sup> Voir Françoise Létoublon, De la syntaxe à la poétique générative ou Grammaire et mesure, *La langue et les textes en grec ancien. Actes du colloque Pierre Chantraine*, éd. F. Létoublon, Amsterdam, 1992, pp. 93-104, Dire le vieillir en grec ancien. *Les mots du vieillir*, études rassemblées par Alain Montandon, Clermont-Ferrand, 2004, p. 37-48.

<sup>13</sup> La famille maternelle semble avoir joué un rôle capital dans les sociétés indo-européennes: voir sur ce point Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, pp. 223-231.

<sup>14</sup> Sur les montagnes dans les représentations grecques, voir Françoise Létoublon, *Montagnes grecques: de la géographie aux représentations*, *Cause commune* 3, 2008, pp. 151-158.

<sup>15</sup> Un cratère à figures noires, datant de 570 av. J.-C., signé du potier Ergotimos et du peintre Clitias, voir François Lissarague, *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris, 1999, pp. 10-21.

rangs des chasseurs une femme, caractérisée comme telle par ses vêtements, et identifiée par le nom inscrit près de la tête du personnage, ΑΤΑΛΑΤΗ. Bien plus tard, Ovide développera dans les *Métamorphoses* le thème de cette chasserresse, mais le vase trouvé dans une tombe étrusque montre la popularité du thème à l'époque archaïque, donc l'existence dès la période archaïque de traditions orales ou de textes écrits que nous n'avons pas conservés<sup>16</sup>: à l'époque homérique, on en connaissait probablement déjà des versions.

Dans les vers 399 à 412 se manifeste la relation à l'identité et au thème de l'imposition du nom d'*Odysseus*, avec une étymologie discutable certes pour nos critères modernes, mais donnée comme telle dans le texte qui le relie au tempérament coléreux d'Autolykos:

*Or cet Autolykos était allé au gras pays d'Ithaque  
pour voir le nouveau-né que lui avait donné sa fille;  
Eurycleé tenait celui-ci sur ses genoux [plutôt le plaça sur ses genoux,  
ceux d'A.],  
son repas achevé, et dit au noble Autolykos:  
"Autolykos, trouve-nous donc un nom (ὄνομα)  
Pour l'enfant de ta fille! [...]  
– Mon gendre et ma fille, donnez-lui donc ce nom [le nom que voici]:  
comme j'arrive ici fâché (ὀδυσσαμένοσ) contre beaucoup de gens,  
hommes et femmes sur la terre qui nourrit les hommes,  
que cet enfant se nomme Le Fâché (Ὀδυσεύς ὄνομα ἔστω ἐπώνυμον);  
pour moi  
quand il aura grandi (ὀππότε ἄν ἡβήσας), s'il vient à la vaste maison  
de sa mère, sur le Parnasse, où sont tous mes trésors,  
je lui en donnerai de quoi s'en retourner content!"*

Peu importe à nos yeux que cette étymologie soit "juste" ou non, ce qui compte est que le nom<sup>17</sup> soit donné par le grand-père maternel, qui convoque son petit-fils, au moment où il sera adolescent, pour l'épreuve initiatique qu'il pourra passer dans son pays, avec ses oncles maternels. L'enchaînement de la narration homérique montre ainsi combien l'identité du héros s'articule très profondément à sa lignée, à son nom et à cette épreuve de la chasse au sanglier.

En ce qui concerne la lignée maternelle d'Ulysse, Autolykos est un personnage trouble, lié par son nom au loup<sup>18</sup>, et par un passage de l'*Illiade*, et rien n'exclut qu'il s'agisse du même personnage, à un casque archaïque en peau de chien et garni de dents ou crocs de sanglier (un casque de cette sorte trouvé dans des fouilles mycéniennes est conservée au musée national d'Athènes, on a pu le voir à une exposition sur "Europe au temps d'Ulysse" au Grand palais, il est actuellement exposé

<sup>16</sup> Ces légendes ont été véhiculées en partie par le Cycle épique, dont nous n'avons que quelques fragments, mais qui ont influencé en particulier les tragédiens de l'époque classique. Il n'en existe pas d'édition française actuellement.

<sup>17</sup> Sur les noms (propres) en grec et leur relation à la *personne*, voir Marcello Salvatore, *Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Genova, 1987, sur ce passage de l'*Odyssee* en particulier, pp. 15-24. En français, le nom *propre* se distingue du nom commun comme un nom particulier, mais en grec, on ne justifie étymologiquement que les noms de personnes, toponymes et autres noms propres, désignés constamment comme *onomata*; c'est dire que le nom est d'abord un nom propre, très secondairement ce que nous appelons un nom "commun".

<sup>18</sup> *Auto-lycos* (décomposé en αὐτο-λύκος) semble signifier "loup lui-même", "loup en personne".

à Mannheim, exposition Homer)<sup>19</sup>. William B. Stanford a insisté à juste titre sur cette personnalité troublante, qui explique peut-être certains aspects troublants du personnage d'Ulysse lui-même<sup>20</sup>.

Venons-en à la cicatrice elle-même, que le grec désigne par le mot οὐλή<sup>21</sup> : trace sur la peau du héros de la blessure faite par le sanglier chassé, d'après le contexte implicite du passage, elle est la preuve physique et tangible du passage réussi de l'épreuve initiatique du jeune homme dans la montagne éloignée du domicile paternel. Quest-ce en effet qu'une cicatrice, sinon un signe d'identité très particulier, réputé *indélébile*, et qui fait donc partie de la "sphère personnelle" d'un individu autant que son *nom propre*, son ascendance et ses particularités de naissance. La peau (gr. χρώς) est fragile, à la différence des armes de métal qui ont justement pour fonction de la protéger dans les scènes guerrières<sup>22</sup>. Un passage de l'*Iliade*, dans un discours direct, l'explique clairement:

ἐπεὶ οὐ σφί λίθος χρώς οὐδὲ σίδηρος,  
"car leur peau n'est ni de pierre ni de fer".

Si l'on admet cette cohérence d'ensemble du passage, la cicatrice d'Ulysse reconnue par Eurycleé puis par d'autres personnages, Eumée et Philétios, auxquels il la montre ensuite à titre de preuve d'identité (XXI, 217-221), est donc une trace sur sa peau de l'épreuve éphébique subie à l'âge du passage dans l'âge adulte dans les monts du Parnasse, elle est la preuve visible qu'il a affronté victorieusement un animal sauvage. Malgré le scepticisme d'Alain Schnapp sur ce point<sup>23</sup>, nous pensons comme Nancy Rubin et William M. Sale<sup>24</sup> et comme Ken Dowden<sup>25</sup> que la chasse constitue dans ces épisodes une épreuve initiatique, et que le fait que Méléagre soit marié dans le récit du chant IX de l'*Iliade* n'empêche pas le parallèle entre Ulysse et lui, entre la chasse de Calydon et celle d'Ulysse dans le Parnasse<sup>26</sup>.

---

<sup>19</sup> Voir le catalogue: *Homer: der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*, eine Ausstellung des Antikenmuseums Basel und der Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim, Katalog, München, Latacz Joachim, Greub Thierry, Blome Peter & Wiczorek Alfried éd.

<sup>20</sup> William B. Stanford consacre au "petit-fils d'Autolykos" le deuxième chapitre de son livre *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford, Blackwell, 1968<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> Le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (s.v.) affirme qu'il s'agit d'une "blessure cicatrisée", il me semble pourtant que le grec ne distingue pas la *blessure* fraîche, sanglante, de la blessure cicatrisée, trace sur la peau. Chantraine cherche à écarter le parallèle du latin *uolnus* "blessure" qui "fait difficulté", mais il me semble qu'il ne faut pas pour autant renoncer à étudier la cohérence des emplois de οὐλή.

<sup>22</sup> Sur les armes dans l'Antiquité, voir désormais Pierre Sauzeau et Thierry Van Compernelle éd., *Les armes dans l'Antiquité. De la technique à l'imaginaire*, Montpellier, 2007.

<sup>23</sup> A. Schnapp, *Le chasseur et la cité. Chasse et érotisme dans la Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997.

<sup>24</sup> Nancy Felson Rubin et William Merritt Sale, *Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting Maturation Myth*, *Arethusa* 14, 1983, pp. 137-171.

<sup>25</sup> De Ken Dowden, *op. cit.*, on citera en particulier p. 230: "The identity of Odysseus is not just a question that happens to be asked or raised because he travels a lot in countries where, for realistic reasons, he is not recognized; it is also about establishing what that identity is, how it impacts on others, and how it matters." Puis p. 231: "His identity and how he proves that identity is a constant question. One striking proof is the scar gained on a plainly initiatory boar hunt, recognized by the nurse responsible for the childhood from which he was then exiting."

<sup>26</sup> On peut supposer que la version de l'histoire de Méléagre connue dans *Iliade* IX est une variante de la légende primitive, elle non attestée à date ancienne, mais qui a laissé des traces dans des textes bien plus récents tels que la *Bibliothèque* d'Apollodore.

Pour élargir la perspective, on évoquera les scènes de reconnaissances des trois *Electre* de la littérature grecque (*Choéphores* d'Eschyle, *Electre* de Sophocle et d'Euripide) qui montrent une sorte de gradation dans les *signes* de reconnaissance (sens précis du mot grec σύμβολον qui a donné notre mot *symbole*) et de mise en question de chaque dramaturge par son successeur: traces de pas sur la tombe d'Agamemnon, tissu brodé par Electre, boucle de cheveux laissée en offrande, aucun de ces objets ne fait partie de la personne d'Oreste, de sa sphère personnelle à proprement parler. C'est pourquoi Euripide dénie par la bouche d'Electre toute valeur à ces signes<sup>27</sup>, mais elle admet en revanche le signe indiscutable pour elle qu'est la cicatrice sur le front du jeune homme, trace d'une chasse au cerf ou au faon. Oreste était bien plus jeune qu'Ulysse au moment de cette chasse, ce qui implique probablement des modes de préparation à l'épreuve éphébique au cours de l'enfance et de l'adolescence, et une progression graduée dans les dangers auxquels le jeune homme pouvait être exposé.

La scène de reconnaissance à proprement parler commence chez Euripide après les dénégations d'Electre citées en note: à cause de la bizarrerie du comportement des étrangers, le vieillard évoque plus directement la présence près d'elle de "son frère" :

v. 567 Βλέψον νυν ἐς τόνδ', ὃ τέκνον, τὸν φίλτατον.

"Vois cet homme, ma fille, il t'est cher".

Electre demande un signe caractéristique (572 ποῖον χαρακτηρ' εἰσιδών), et c'est alors que le vers 573 dit par le vieillard cite le mot οὐλήν à la même place à l'initiale du vers, place que je crois emphatique, que dans les exemples de l'*Odyssée* vus ci-dessus :

οὐλήν παρ' ὀφρύν, ἣν ποτ' ἐν πατρὸς δόμοις  
νέβρον διώκων σοῦ μεθ' ἡμάχῃ πεσών.

Le rythme de plus en plus rapide de l'épisode marque l'émotion croissante des personnages, les échos verbaux se font d'un vers à l'autre (574 πεσών / 575 πτώματος / 576 προσπίπτειν mais aussi 575 le mot judiciaire τεκμήριον en écho à χαρακτηρ'), puis les répliques se font par demi-vers, après la reconnaissance des signes par Electre avec le mot *symbolon* au v. 577, d'ailleurs sous la forme archaïque, un homérisme, du datif pluriel συμβόλοισι. Une telle accélération du rythme des vers

<sup>27</sup> Voir le volume *Les Tragiques grecs, Euripide*, éd. François Jouan, Paris, 2001, où la traduction d'*Electre* est celle de Parmentier révisée par F. Jouan: Eur. *El.* 513-523, description par le vieux serviteur des signes qu'il a vus sur le tombeau d'Agamemnon, une brebis noire immolée récemment et une boucle de cheveux (χαίτην) qu'il tend à Electre pour qu'elle les compare aux siens, avec l'argument selon lequel il existe une ressemblance entre des enfants d'un même sang (φιλεῖ γὰρ, αἶμα ταῦτόν οἱς ἂν ἡ πατὴρ, τὰ πολλὰ ὅμοια σώματος πεφυκέναι). À cela Electre répond avec bon sens:

"quoi de commun pourrait-il y avoir entre deux chevelures dont l'une a grandi dans les palestres... et l'autre est amollie par l'usage du peigne? Non, la comparaison est impossible."

Il invoque alors (532-533) la trace de pas, et elle réplique avec le même bon sens: 534-536

"Comment y aurait-il, sur un sol rocailleux, une marque de pied? Et quand cela serait, les pas de deux enfants, frère et sœur, ne pourraient avoir grandeur égale; l'homme a le pied plus fort." Le vieillard, espérant qu'Oreste est proche, invoque le tissu qu'elle a brodé jadis, χειρίδος ... ἐξύφασμα σῆς (v. 539, litt. "tissage de ta navette"), argument qu'elle réfute au nom de la taille d'un enfant comparée à celle d'un jeune homme, 541-546 (trad. Parmentier révisée par François Jouan): "Ne sais-tu pas combien j'étais jeune encore quand Oreste fut banni? Ce vêtement d'enfant que j'ai tissé pour lui, comment donc pourrait-il le porter à présent, à moins qu'avec le corps les habits ne grandissent? Non, c'est un étranger qui, pris de pitié, a offert au tombeau ces cheveux, à moins que lui-même, à l'aide d'espions du pays..." : le vers est altéré selon la note à l'édition Bouquins, mais il pourrait s'agir de la figure d'interruption par l'émotion que la rhétorique appelle *aposiopèse*).



traduit, c'est bien connu chez les spécialistes, une émotion vive, croissante. Si j'ose reprendre l'image du tissu brodé par Electre pour en faire une métaphore, Euripide brode à la fois sur Eschyle et Sophocle <sup>28</sup>et sur l'*Odyssée*. La marque qu'Oreste porte au front est le témoignage, non d'une chasse éphébique, mais d'une sorte d'étape préparatoire. Sa cicatrice n'est pas vraiment la marque d'un combat contre un animal sauvage, d'autant qu'elle résulte d'une chute, d'une maladresse, excusable pour un enfant, plus difficilement pour un jeune homme. Poursuivre un faon n'est pas le glorieux exploit qui va transformer un adolescent en un homme fait, mais c'en est une étape. En parallèle, on pense aux chasses de Cyrus enfant chez son grand-père Astyage dans le récit d'une éducation idéale selon les idées de Xénophon dans la *Cyropédie*.

Revenons sur la cicatrice par rapport au masque: il n'existe aucun parallélisme entre ces deux éléments, mais peut-être un rapport d'inversion ? La cicatrice est directement sur la peau, l'opposant aux peintures sur la peau et au masque qui peut la cacher. Le masque est exhibé, la cicatrice est cachée, mais peut être révélée par l'intermédiaire du bain dans l'épisode homérique, d'un dénudement rituel peut-être dans d'autres cas. Peut-être faudrait-il étudier précisément les parallèles avec des rites de passage impliquant non pas des masques mais des scarifications ? Nous avons bien conscience de poser des questions et de proposer des hypothèses plutôt que des conclusions.

## Bibliographie

- Aristote, *La Poétique*, texte, traduction, notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980.  
 Auerbach Erich, *Mimésis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, 1968, tr. fr. souvent rééd.  
 Beitz Klaus, «Des ethnotextes inédits d'Eugénie Goldstern», *Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes, Le Monde alpin et rhodanien* 2003, pp. 11-48.  
 Benveniste Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.  
 Belmont Nicole, *Arnold Van Gennep, le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974.  
 Ead. Arnold Van Gennep (1873-1957), *Naître, vivre et mourir*, pp. 17-32.  
 Bremmer Jan, La plasticité du mythe, *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, sous la direction de Claude Calame, Genève, 1988, pp. 37-56.  
 Briand Michel, Grec *κάπρος*: du “(porc)vorace” au “sanglier”, *Les Zoonymes*, Nice, Publications de la Faculté des lettres, arts et sciences humaines 38, 1997, pp. 91-115.  
 Burkert Walter, *Homo necans*, Berkeley, 1983.  
 Dowden Ken, Fluctuating Meanings: "Passage Rites" in Ritual, Myth, *Odyssey*, and the Greek Romance, *Rites of passage in Ancient Greece: Literature, Religion, Society*, ed. Mark W. Padilla, 1999, *Bucknell Review* 43.  
 Jaccottet Ph., Homère, *L'Odyssée*, traduction, Paris, La Découverte, 1982, souvent rééditée.  
 Felson Rubin N. et William M. Sale, Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting Maturation Myth, *Arethusa* 14, 1983, pp. 137-171.  
 Hell Bertrand, *Le sang noir: Chasse et mythe du sauvage en Europe*, Paris, 1994.  
*Homer: der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*, eine Ausstellung des Antikenmuseums Basel und der Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim, Katalog, München, Latacz Joachim, Greub Thierry, Blome Peter & Wiczorek Alfried éds.

<sup>28</sup> A condition d'admettre que la pièce d'Euripide est postérieure à celle de Sophocle, ce qui n'est pas matériellement assuré, mais plusieurs indices convergent dans ce sens.

- Husser Jean-Marie, La mort d'Aqhat : chasse et rites de passage à Ugarit, *RHR* 225, 2008, pp. 323-348
- Joutard Philippe et Guibal Jean, Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes, *Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes, Le Monde alpin et rhodanien* 2003, pp. 7-10.
- Lane Robin F., Ancient Hunting: from Homer to Polybios, *Human Landscapes in Classical Antiquity, Environment and Culture*, ed. Graham Shipley and John Salmon, London, 1996, pp. 119-153.
- Létoublon Françoise, Le sanglier épique, *Mythologies du porc*, Ph. Walter éd., 1999, pp. 41-49.
- Létoublon Françoise, Montagnes grecques: de la géographie aux représentations, *Cause commune* 3, Dossier *Langues et cultures de l'Antiquité: manifeste pour une nouvelle frontière*, éd. Patrick Voisin, 2008, pp. 151-158.
- Lissarague François, *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris, 1999.
- Lonsdale Stephen H., *Creatures of Speech: Lion Herding and Huntingf Similes in the Iliad*, Stuttgart, 1990, BzA 4.
- Moreau Alain, *Odyssee XXI, 101-139: l'examen de passage de Télémaque, L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères*, actes du colloque international de Montpellier, études rassemblées par Alain Moreau, Montpellier, 1992, tome I, pp. 93-104.
- Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep, essais sur les rites de passage*, éd. Jacques Hainard et Roland Kaehr, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1981.
- Pellizer Ezio, *Favole d'identità, Favole di paura*. Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica, Roma, s.d.
- Poplin François, La chasse au sanglier et la vertu virile, *Homme et animal dans l'Antiquité gréco-romaine*. Actes du colloque de Nantes, 1991, Université de Tours, Centre A. Piganiol, Caesarodunum h.s., Tours, 1995, pp. 445-467.
- Privat Jean-Marie, Alpin Van Gennep, *Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes, Le Monde alpin et rhodanien* 2003, pp. 49-56.
- Renaud Jean-Michel, *Le mythe de Méléagre. Essai d'interprétation*, Liège, chez l'auteur, 1993.
- Rubin Nancy Felson et Sale William Merritt, Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting Maturation Myth, *Arethusa* 14, 1983, pp. 137-171.
- Russo Joseph, *Odyssey* 19, 440-443, the Boar in the Bush: Formulaic Repetition and Narrative Innovation, *Traidizione e innovazione nelle cultura greca da Omero all'età ellenistica*, Roma, 1993, pp. 51-59.
- Salvadore Marcello, *Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Genova, 1987.
- Sauzeau Pierre et Thierry Van Compernelle eds, *Les armes dans l'Antiquité. De la technique à l'imaginaire*, Montpellier, 2007.
- Schnapp A., *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Stanford William B., *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*, Oxford, Blackwell, 1968<sup>2</sup>.
- Turner Victor, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, 1990, tr. fr.
- Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909, réimpr. Paris, Picard, 1981.
- Vidal-Naquet Pierre, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, 1991, 2004<sup>3</sup>.
- Vuillemin J., *REG* 0000, id., ch. I de Éléments de poétique, Paris, 1991.
- Walter Philippe, *Mythologies du porc*, Grenoble, 1999.